

Byzance face à l'Islam arabe, VIIe-Xe siècle

D'un droit territorial à l'identité par la foi

Youval Rotman

Au VIIe siècle, la carte géopolitique de l'Empire byzantin change radicalement. Bien que Heraklios réussisse à regagner toutes les provinces orientales conquises par l'Empire sassanide au début du siècle, cette victoire s'avère éphémère avec l'arrivée des Arabes et la conquête, définitive cette fois, de la Palestine, la Syrie, l'Égypte, la Mésopotamie et finalement, au tournant du siècle, de l'Afrique. Byzance se trouve au début du VIIIe siècle réduite à un tiers de son territoire et doit ainsi s'adapter à un nouvel adversaire politique qui le menaçait d'une défaite totale – une éventualité très réelle, comme le montrent les sièges arabes de Constantinople. Certes, après cette période, Byzance n'est plus confrontée à une menace arabe qui mette en jeu son existence, même si les guerres entre les deux États ne cessent pas et marquent ainsi la scène géopolitique orientale tout au long de l'époque considérée.

Dans cette étude, nous voudrions examiner les effets de cette nouvelle réalité politique sur les populations byzantines, que les sources internes tendent souvent à présenter comme des victimes abandonnées à la menace des Arabes, passant sous silence les actions de l'État byzantin. Or, il importe d'envisager le rapport entre l'individu et l'État en la matière. Aujourd'hui, on parlerait de citoyenneté, mais, depuis le IIIe siècle, ce terme n'a plus le sens qu'il recouvrait auparavant. La *Constitutio Antoniniana* promulguée par Caracalla, qui accorda la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire, ne les constituait pas comme Romains, mais, bien au contraire, dépouilla le terme de « Romains » de tout sens politique[1].

1 - ADRIAN NICHOLAS SHERWIN-WHITE, *The Roman citizenship*, Oxford, The Clarendon Press, 1939.

Annales HSS, juillet-août 2005, n° 4, pp. 767-788.

Et peut-on parler de « citoyenneté » dans les sociétés médiévales ? Quoi qu'il en soit, nous voudrions montrer comment le rapport entre l'État et ses sujets change dans le monde byzantin à cause de l'arrivée d'un nouvel adversaire : l'islam arabe. L'étude des captifs, des réfugiés et des prisonniers de guerre offre la possibilité d'examiner ce changement. Dans ce cas, le rapport entre l'individu et l'État est particulier, parce que l'individu sort des limites de son État et passe sous l'autorité de l'adversaire politique. En fait, pour qui cherche à mettre en relief les changements de l'Empire byzantin face à l'islam, les échanges de prisonniers de guerre constituent un thème idéal. Et cela parce qu'il s'agit d'une innovation diplomatique de Byzance, et que cet usage fonde le sentiment d'une responsabilité de l'État envers l'individu.

L'évolution du statut du captif

Si les échanges des prisonniers de guerre étaient habituels dans le monde grec antique, ils sont complètement inconnus de la civilisation romaine[2]. L'usage est réintroduit pour la première fois sur la scène médiévale en 769, lorsque les Byzantins et les Arabes échangent leurs prisonniers, inaugurant le premier d'une série d'échanges entre les deux États destinée à se poursuivre jusqu'au Xᵉ siècle. Ce sujet, qui a peu attiré l'attention[3], soulève trois questions : pourquoi l'échange des prisonniers de guerre est-il absent du monde romain ? Comment cet usage s'imposa-t-il sur la scène byzantine ? Et, enfin, pourquoi s'interrompt-il au Xᵉ siècle ? Nous reviendrons plus loin sur ce dernier point. En ce qui concerne les deux premières questions, on ne peut expliquer l'une sans répondre à l'autre, et toutes deux ont une seule et même raison : le passage de l'époque romaine à l'époque byzantine voit un changement dans la définition du statut de prisonnier.

Par prisonniers de guerre, on entend à la fois ceux qui ont été pris à l'ennemi et ceux qui ont été pris par lui. Mais cette distinction est, en fait, moderne. Elle n'existait pas à l'époque romaine classique puis impériale : la loi romaine attribuait aux uns comme aux autres le statut d'esclave[4]. Le citoyen romain qui sortait de

2 - PIERRE DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, Payot, 1985. Pour des exceptions où les Romains exigent la restitution de leurs prisonniers, voir *Ibid.*, p. 242. JERZY KOLENDO, « Les Romains prisonniers de guerre des Barbares aux Iᵉʳ et IIᵉ siècles », *Index. Quaderni camerti di studi romanistici. International survey of Roman law*, 15, 1987, pp. 227-234.

3 - Les deux études fondamentales à ce sujet sont : MARIA CAMPAGNOLO-POTHITOU, « Les échanges de prisonniers entre Byzance et l'Islam aux IXᵉ et Xᵉ siècles », *Journal of Oriental and African studies*, 7, 1995, pp. 1-55 ; ATHINA KOLIA-DERMITZAKI, « Some remarks on the fate of prisoners of war in Byzantium (9th-10th centuries) », *in* G. CIPOLLONE (dir.), *La liberazione dei captivi tra cristianità e islam. Oltre la crociata e il Ghiād: tolleranza e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16-19 settembre 1998)*, Cité du Vatican, Archivo Segreto Vaticano, 2000, pp. 583-620.

4 - *Institutiones Justiniani [Inst. Just.]*, I, 3. Le sujet du statut des Romains capturés est largement abordé par WILLIAM WARWICK BUCKLAND, *The Roman law of slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, [1908] 1970, pp. 291-317. Voir aussi MAX KASER, *Das römische Privatrecht*, Munich, Beck, 1971-1975, vol. 1, pp. 290-291.

l'Empire sortait aussi des bornes de la loi romaine. C'est seulement par le développement du *ius postliminii* qu'il conservait son statut de « Romain » dans les limites de l'Empire même s'il les avait franchies[5]. Cette institution réglait le cas des citoyens romains qui n'étaient pas *de facto* sous la *potestas* de l'État romain en déterminant que celui-ci leur garantissait la conservation de leur statut. En ce qui concerne les prisonniers de guerre, l'État qui les capturait avait, selon le droit romain, la *potestas* sur eux; c'est pourquoi le statut d'esclave leur était attribué[6]. La qualité de citoyen romain était ainsi définie selon un raisonnement politique international qui reconnaissait à chaque État sa propre *potestas*, désignée par le terme *ius gentium* – le droit des peuples. La loi romaine était ainsi circonscrite aux bornes de l'Empire. La *potestas* d'un citoyen sur ses propres biens, sa famille et son corps lui venait de la *potestas* de la loi romaine. Une fois sous la *potestas* d'un autre *ius civile*, le statut que lui avait assigné la *potestas* de l'État romain n'était plus en vigueur[7].

Ces définitions juridiques valent aussi dans le cas du captif romain. Le fait que des échanges de prisonniers ne soient pas mentionnés par les historiens romains n'est pas suffisant pour prouver leur absence. Les spécialistes du droit romain qui traitent du *ius postliminii* mentionnent deux cas célèbres : celui d'Attilius Regulus et celui des captifs romains d'Hannibal à Canne[8]. Le premier était un captif romain que les Carthaginois envoyèrent à Rome proposer une trêve. Les Romains refusèrent les conditions et renvoyèrent Attilius Regulus à Carthage, où il fut exécuté. Dans le cas des captifs de Cannes, les Romains se refusèrent à leur rachat, dont les Carthaginois leur offraient la possibilité. Ces deux exemples, qui s'accordent avec la perspective du droit romain, demeurent isolés. Ils révèlent cependant un motif moral: la défaite est perçue comme honteuse[9]. Un soldat romain prisonnier de guerre n'a pas combattu jusqu'à la mort, il a préféré la vie à la liberté. Du point de vue romain, il a aussi préféré sa vie à la liberté de son État[10].

5 - *Digeste [Dig.]*, XLIX, 15. MARIA FLORIANA CURSI, *La struttura del « Postliminium » nella repubblica e nel principato*, Naples, Jovene, 1996; ALBERTO MAFFI, *Ricerche sul postliminium*, Milan, Giuffrè, 1992; M. KASER, *Das römische Privatrecht, op. cit.*, vol. 1, p. 291, vol. 2, pp. 129-130.

6 - Défini ainsi par le « Droit des peuples » : *Inst. Just.*, I, 3. *Dig.*, I, 5, 4. Voir *supra*, n. 4.

7 - *Dig.*, XXVIII, 1, 12 – « servus heres scriptus ab eo, qui in hostium potestate decesserit, liber et heres erit ». Voilà en un mot l'explication de la raison pour laquelle un Romain capturé par l'ennemi est considéré comme esclave : étant dans la *potestas* de l'ennemi, il n'a plus sa propre *potestas*. Or, selon cette loi du IIIe siècle, un esclave héritier d'une personne qui meurt sous la *potestas* de l'ennemi peut exercer ce droit d'héritage si cette personne avait fait son testament auparavant.

8 - M. F. CURSI, *La struttura..., op. cit.*; A. MAFFI, *Ricerche sul postliminium, op. cit.*; LUIGI AMIRANTE, *Prigionia di guerra. Riscatto e postliminium*, Naples, Jovene, 1969-1970; ERNST LEVY, « Captivus redemptus », *Classical philology*, 38/3, 1943, pp. 159-176.

9 - Les juristes romains le disent explicitement en expliquant pourquoi les armes, contrairement aux chevaux, ne sont pas restituées par le *ius postliminii* (*Dig.*, XLIX, 15, 2).

10 - En suivant PIERRE DOCKÈS, *La libération médiévale*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 10-14.

La *redemptio ab hostibus* – le rachat à l'ennemi – existe toutefois dans le monde romain, mais presque exclusivement en tant qu'acte privé[11]. Ainsi, Dion Cassius raconte comment les Romains capturés par les Germains furent rachetés par leurs familles – sans pour autant être autorisés à entrer en territoire romain[12]. En fait, un Romain capturé par l'ennemi étant considéré comme esclave, il perdait tous ses droits de personne libre dans l'Empire. Son mariage était annulé et sa capacité de disposer de ses biens suspendue[13]. S'il revenait dans l'Empire, son statut d'origine lui était restitué par le *ius postliminii* dans sa version du IIIe siècle. Mais s'il était racheté par un autre Romain et rentrait dans l'Empire en tant que marchandise, il ne pouvait bénéficier du *ius postliminii* avant de rembourser son acheteur[14]. Puisqu'il n'avait pas la possibilité de vendre ses biens, il ne lui restait plus qu'une seule option pour regagner son statut d'homme libre, être racheté à nouveau, par un membre de sa famille[15]. L'unité qui préserve le statut de l'individu est donc la famille paternelle (et non le mariage). Ce n'est pas non plus l'État. Ammien Marcellin relate bien la demande adressée par Julien l'Apostat aux Alamans en 359 de restituer les soldats romains capturés à la guerre, mais cette mention d'un acte public demeure isolée[16]. À la même époque, le rachat des captifs prend un sens nouveau : la rançon comme acte de charité, changement qui, au cours des IVe-VIe siècles, accompagne le développement de l'identité religieuse de l'individu. Ce nouveau sens surgit pour la première fois, comme l'a fait remarquer William Klingshirn,

11 - E. LEVY, « Captivus redemptus », art. cit. ; MARIA VIRGINIA SANNA, *Nuove ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari, Edizioni AV, « Biblioteca di studi e ricerche di diritto romano e di storia del diritto », 2001.
12 - DION CASSIUS, LVI, 22, 4 (en suivant J. KOLENDO, « Les Romains prisonniers... », art. cit., p. 228). Voir aussi une inscription, probablement du Ier siècle après J.-C., *Supplementum Epigraphicum Graecum [SEG]*, XXXIX, 1711) qui mentionne un rachat d'une femme captive par son frère trente-huit ans après sa capture (PETER VAN MINNEN, « Prisoners of war and hostages in Graeco-Roman Egypt », *Journal of juristic papyrology*, 30, 2000, pp. 155-163).
13 - *Supra*, n. 4., *Dig.*, XLIX, 15, 12, 4 et 15, 8.
14 - E. LEVY, « Captivus redemptus », art. cit. ; L. AMIRANTE, *Prigionia di guerra..., op. cit.* ; A. MAFFI, *Ricerche sul postliminium, op. cit.* ; M. F. CURSI, *La struttura..., op. cit.* ; ROSA MENTXAKA, « Sobre la existencia di un *ius pignoris* del redentor sobre el cautivo redimido en el derecho romano clasico », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 3e série, vol. 32, 1985, pp. 273-337 ; W. W. BUCKLAND, *The Roman law of slavery, op. cit.*, pp. 304-317 et 597 ; M. KASER, *Das römische Privatrecht, op. cit.*, vol. 1, p. 291, et vol. 2, pp. 129-130.
15 - Voir note précédente, surtout l'article de Rosa Mentxaka. Voir aussi le cas relaté au Ve siècle par l'historien Malchus à propos du stratège Heraklios, capturé par les Goths. L'empereur Zénon se propose de le racheter aux Goths, mais demande l'argent à la famille d'Heraklios afin qu'il ne soit pas acheté par quelqu'un d'autre et considéré ainsi comme esclave. MALCHUS, fragment 6.2 (ROGER C. BLOCKLEY (éd.), *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, 2 vol., Liverpool, Cairns, 1981-1983) ; fragment 4 (édité dans LIA RAFFAELLA CRESCI, *Malco di Filadelfia Frammenti*, Naples, Bibliopolis, 1982, p. 77).
16 - AMMIEN MARCELLIN, XVIII, 2 ; *Zosimos*, III, 4. Les Quades restituent pourtant une partie de leurs captifs romains (DION CASSIUS, LXXII, 13, *supra*, n. 2).

dans les écrits de Cyprien, au milieu du IIIe siècle[17]. L'idée est développée par Ambroise de Milan à la fin du IVe siècle dans son *De officiis*. Ambroise présente le rachat des chrétiens aux Barbares comme un devoir religieux de l'Église qui, afin de le financer, doit briser et fondre des vases d'or, à condition qu'ils ne soient pas liturgiques[18]. Ce devoir revient à l'évêque en tant que responsable de la propriété de son Église. Le texte d'Ambroise trouve un écho dans la législation impériale : une constitution d'Honorius, datée de 409, autorise le Romain capturé et racheté par autrui à se racheter à ce dernier. S'il n'en a pas les moyens, il doit travailler pendant cinq ans afin de regagner sa liberté[19]. Le fait que Honorius mentionne les évêques avec les curiales comme les responsables de l'application de la nouvelle constitution renvoie aux consignes d'Ambroise. Ainsi, apparaît une responsabilité conditionnée par la religion de l'individu, ce dernier étant défini comme membre d'une communauté chrétienne. Autrement dit, ce sont uniquement les chrétiens qui sont rachetés par l'Église. Bien que le christianisme fût à cette époque la religion de l'Empire, cette responsabilité n'incombait pas à l'État, mais demeurait dans le domaine privé[20]. Comme le montre W. Klingshirn pour Arles[21], elle est utilisée par les évêques pour accroître leur propriété et leur influence.

Au VIe siècle, la législation de Justinien favorisa cette nouvelle responsabilité épiscopale envers les chrétiens capturés par l'ennemi. Il s'agit de deux Novelles : la première, de 544, autorise l'Église à vendre des terres inaliénables pour racheter des captives ; la seconde, de 545, délègue à l'évêque la responsabilité du rachat prévu dans le testament d'un membre de sa communauté[22]. Les *papyri* de la même époque témoignent de cette dernière pratique. Ainsi un Flauïos Theodôros consacre-t-il par voie testamentaire une partie de sa propriété au rachat des captifs chrétiens[23]. Un autre cas est relaté par Procope, où l'on voit l'évêque Kandidos organiser le rachat de douze mille habitants de Soura[24]. L'État romain ne se considérait donc pas à cette époque comme le responsable des captifs pris aux mains de l'ennemi ; il préférait déléguer cette responsabilité aux évêques. Par ailleurs, la législation de Justinien introduisit un changement dans le statut du captif, en abolissant l'annulation de son mariage[25]. Cette démarche était, en fait, le résultat de l'institutionnalisation du mariage chrétien. Contrairement au mariage romain, le mariage chrétien, indissoluble par définition (sauf dans certains cas), obligeait

17 - WILLIAM KLINGSHIRN, « Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-Roman Gaul », *Journal of Roman studies [JRS]*, 75, 1985, pp. 183-203.
18 - AMBROISE, *De officiis*, II, XV, 70-71 et XXVIII, 136-143.
19 - *Codex Theodosiannus*, V, 7, 2 ; *Codex Justiniani*, VIII, 50, 20. Voir L. AMIRANTE, *Prigionia di guerra...*, *op. cit.*, p. 253 *sqq*.
20 - P. VAN MINNEN, « Prisoners of war... », art. cit.
21 - W. KLINGSHIRN, « Charity and power... », art. cit.
22 - *Novellae Justiniani [Nov. Just.]*, 120, 9 ; 131, 11.
23 - JEAN MASPÉRO, *Papyrus grecs d'époque byzantine. Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1916, III, 67312.
24 - PROCOPE, *De bello persico*, II, 5.
25 - *Nov. Just.*, 22, 7.

au maintien du statut libre d'un des deux époux même s'il était réduit en esclavage à la suite d'une guerre. Ainsi, la qualité chrétienne du captif l'autorise à conserver son statut matrimonial et sa position de membre de la communauté religieuse. Mais le rachat ne devient pas pour autant un acte public effectué par l'État. Cela se produit pour la première fois avec l'arrivée des Arabes sur la scène politique byzantine.

Jusqu'au VIIe siècle, l'adversaire principal des Romains est l'Empire sassanide. Les régions orientales de l'Empire romain sont souvent éprouvées par la guerre et les civils conquis par l'adversaire. Cette situation entraîne l'évacuation de villes et de régions, parfois aussi la captivité. Dans un article consacré aux captifs romains, Samuel Lieu montre que ceux-ci n'étaient pas réduits en esclavage par les Perses, mais qu'ils se voyaient plutôt utilisés dans leurs projets de déplacements de population[26]. Les Perses amènent par exemple les habitants d'Antioche dans l'arrière-pays perse pour créer « une nouvelle Antioche »[27]. Dans le cas mentionné plus haut du rachat des habitants chrétiens de Soura, l'initiative revint à Chosroes qui n'avait pas l'emploi de ses captifs[28]. Ainsi, si l'usage d'un rachat public ne se développa pas chez les Romains, c'est que les Perses ne réduisaient pas leurs captifs en esclavage. Cette situation changea quand les Arabes remplacèrent les Perses comme adversaire principal de Byzance.

Contrairement aux Perses, la réduction en esclavage des prisonniers de guerre est la règle générale dans le monde arabe. Tandis que les habitants chrétiens et juifs des régions conquises par les Arabes au VIIe siècle deviennent *dhimmī*-s, le destin des captifs de guerre est différent : ils sont réduits en esclavage et vendus. Toutefois, aucun échange n'est mentionné pendant cette période. À partir du premier échange de 769, qui a lieu sous le règne de Constantin V (741-775)[29], plus de vingt opérations de cette nature sont conduites, qui marquent l'activité diplomatique arabo-byzantine entre le VIIIe et le Xe siècle. Or, à cette époque, un autre changement se produit quant au statut du captif. L'*Ekloga*, publiée en 741 par Léon III et Constantin V, déclare qu'une personne libre, capturée à la guerre, rachetée et par la suite réintroduite dans l'Empire comme marchandise, ne sera plus considérée comme esclave et ne perdra pas son statut d'homme libre[30] ; elle devait toutefois rembourser son acheteur si elle en avait les moyens. Dans le cas

26 - SAMUEL LIEU, « Captives, refugees and exiles: A study of cross-frontier civilian movements and contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian », *in* P. FREEMAN et D. KENNEDY (dir.), *The defence of the Roman and Byzantine East*, Oxford, British Archaeological Reports [BAR], 1986, vol. 2, pp. 475-505.
27 - PROCOPE, *De bello persico*, II, 14.
28 - *Ibid.*, II, 5.
29 - Pour la liste des échanges voir ARNOLD JOSEPH TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and his world*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 390-393, complétée par A. KOLIA-DERMITZAKI, « Some remarks... », art. cit., pp. 614-620.
30 - *Ekloga*, 8, 2. Sur la datation de l'*Ekloga*, voir LUDWIG BURGMANN (éd.), *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Francfort, Lowenklau-Gesellschaft, 1983, pp. 10-12 ; NICOLAAS VAN DER WAL et JAN H. A. LOKIN, *Historiae iuris Graeco-Romani delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningue, Forsten, 1985, p. 72.

contraire, elle devait travailler chez lui jusqu'à l'accumulation de la somme nécessaire, qui n'était pas le prix de l'achat, mais celui qui aurait été fixé par les « auditeurs ». En d'autres termes, la loi byzantine ne reconnaissait plus la réduction en esclavage d'un Byzantin de statut libre par un autre État. Cette législation semble être la continuation de la Novelle de Justinien, qui maintenait le mariage pour le Byzantin en captivité. Pour ce qui est du statut du prisonnier, cette législation ouvrait la voie à son rachat public. Concernant les captifs pris à l'ennemi, la « loi militaire », un recueil de règles de discipline militaire qui remonte à l'époque de l'*Ekloga*, montre un changement dans leur situation[31]. La deuxième version de cette collection, éditée par E. Korzenszky, contient un paragraphe qui traite du butin: les captifs ne sont pas considérés comme tel, et le stratège a l'obligation soit de les garder avec lui, soit de les amener à l'empereur pour un échange potentiel des prisonniers de guerre[32]. Ce processus juridique remonte au IVe siècle, soit au moment où l'individu devient le membre d'une communauté religieuse. La notion nouvelle de communauté établit la responsabilité de celle-ci, qui se manifeste par le devoir de racheter tout captif à l'ennemi barbare, donc non chrétien. Au VIIIe siècle, cette responsabilité devient celle de son État, qui semble avoir développé une identité fondée sur la communauté religieuse. Or, la définition de l'Empire comme communauté religieuse n'est pas une idée qui allait de soi.

Le développement de l'identité religieuse de l'État

Fidā' est le terme arabe qui désigne la rançon des captifs. Elle peut être effectuée soit par échange de captifs, soit par rachat. Le mot n'est pas utilisé dans le Coran pour les musulmans capturés par l'ennemi, mais pour les prisonniers faits par les musulmans (XLVII, 4-7)[33]. Le Coran suggère une attitude modérée envers les captifs, en recommandant de ne pas les tuer. En ce qui concerne les captifs musulmans, le Coran ne dit rien, peut-être parce qu'il n'y était pas prévu que des musulmans pussent être capturés. En fait, contrairement à la loi romaine, la loi musulmane ne reconnaît pas la réduction en esclavage d'un musulman de statut libre (par force ou par volonté)[34]. Contrairement à la loi romaine, le statut du

31 - La tradition manuscrite lie cette collection à l'*Ekloga privata* (le manuel législatif de Léon III).
32 - *Leges militares (version B)*, 48, *in* ZEPOS, *Jus Graecoromanum*, vol. 2, p. 89. Ce recueil peut donc être daté d'une époque où l'échange des prisonniers de guerre commence à être une pratique consacrée (voir PIETRO VERRI, *Le leggi penali militari dell'impero bizantino nell'alto medioevo*, Rome, Tipografia della Scuola ufficiali carabinieri, 1978, p. 13 *sqq.*) ; N. VAN DER WAL et J. H. A. LOKIN, *Historiae iuris Graeco-Romani...*, *op. cit.*, pp. 73-74.
33 - ROUDHA GUEMARA, « La libération et le rachat des captifs. Une lecture musulmane », *in* G. CIPOLLONE (dir.), *La liberazione dei « captivi »...*, *op. cit.*, pp. 333-344 ; M. CAMPAGNOLO-PAOTHITOU, « Les échanges de prisonniers... », art. cit., pp. 8-10 ; Coran, sourate XLVII, 4-10.
34 - Selon le *fikh*, la jurisprudence arabe : voir ROBERT BRUNSCHVIG, « 'Abd », *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 1, 1960, p. 27.

musulman libre ne dépend pas de sa résidence en terre d'islam. Il appartient à l'*umma*, l'ensemble des musulmans, par sa religion. L'islam développe ainsi une nouvelle conception de la communauté religieuse qui englobe tous les croyants[35]. Or, ce développement se produit à la même époque que l'organisation de l'islam en tant qu'entité politique, comme on peut le remarquer dans la « Constitution de Médine », rédigée par Mahomet à Médine, qui décrit le traité entre les tribus qui allaient composer le noyau du futur État islamique. Il nous est parvenu dans deux versions, dont la plus ancienne se trouve dans le Sīra d'Ibn Isḥāḳ (première moitié du VIIIe siècle)[36]. D'après Robert Serjeant, le texte donné par Ibn Isḥāḳ est composé de huit documents distincts. Le premier (appelé « A » par R. Serjeant) commence avec la définition de l'*umma* : « Par le nom de Dieu le très-miséricordieux, le tout-miséricordieux. Voici ce qu'a prescrit le Prophète Muhammad aux *mu'minūn* [croyants] et aux *muslimūn* [soumis] d'entre les Quraichites et les Yathribites, et à ceux qui les ont suivis, puis se sont joints à eux et ont combattu à leurs côtés : ceux-là forment une seule et même *umma* séparée de l'humanité[37]. » Bien que ce terme englobe les *mu'minūn*, il ne définit pas clairement la composition de ce groupe. R. Serjeant le traduit par « confédération théocratique », tandis que les historiens lui préfèrent « la communauté des croyants ». Or, même en tant que communauté des croyants, la définition des *mu'minūn* reste imprécise. Selon une autre composante du texte (le « document C » chez Serjeant), les juifs forment une *umma* « avec » *(maʿa)* les *mu'minūn*, ce qui peut vouloir dire qu'ils constituent une partie de l'*umma* des croyants ou, plus simplement, qu'ils composent une autre *umma*[38]. Quoiqu'il en soit, l'*umma* devient dans le Coran le mot par lequel est désignée la communauté des croyants musulmans[39]. En outre, le sens politique du terme, loin

35 - FRED M. DONNER, *Narratives of Islamic origins. The beginnings of Islamic historical writing*, Princeton, The Darwin Press, 1998, pp. 160-168; FREDERICK M. DENNY, « *Ummah* in the Constitution of Medina », *Journal of Near Eastern studies*, 36, 1977, pp. 39-47. Le cas des musulmans résidants de *dār al-ḥarb* (ou *dār al-kufr*) et de leur sujétion à la loi islamique devient ainsi un vrai problème juridique, surtout à partir du XIIe siècle (KHALED ABU EL FADL, « Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries », *Islamic law and society*, vol. 1, fasc. 2, 1994, pp. 141-187).

36 - Pour l'étude exhaustive de ce document avec la présentation des différentes versions, se référer à ROBERT B. SERJEANT, « The Sunnah Jāmi'ah, pacts with the Yathrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina" », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, 41, 1978, pp. 1-42, réimpr. dans URI RUBIN (dir.), *The life of Muhammad*, Aldeshot-Brookfield, Ashgate Variorum, 1998, p. 8 ; *ID.*, « The "Constitution of Medina" », *The Islamic quarterly*, 8, 1964, pp. 3-16.

37 - Trad. fr. dans HAMIDULLAH, *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, vol. 1, p. 133.

38 - R. B. SERJEANT, « The Sunnah Jāmi'ah... », art. cit., pp. 26-27 (2a); URI RUBIN, « The "Constitution of Medina": Some notes », *Studia islamica*, 62, 1985, pp. 1-23 ; F. M. DENNY, « *Ummah* in the Constitution of Medina », art. cit.

39 - Dans les passages sur Médine. Voir FREDERICK M. DENNY, « The meaning of *ummah* in the Qur'ân », *History of religions*, 15/1, 1975, pp. 34-70, qui montre le développement chronologique dans l'usage du terme ; CLAUDE LAMBELET, « La constitution de la *Umma* dans le Coran : quelques références coraniques », *in* S. JARGY (dir.), *Islam communautaire (al-Umma). Concept et réalités*, Genève, Éditions Labor & Fides, 1984, pp. 9-17.

de disparaître, est institué par l'historiographie arabe qui transmet la Constitution de Médine. Suliman Bashear montre qu'au VIIe siècle l'appartenance politique n'était pas encore assimilée à une identification ethnique des Arabes. La fusion de l'appartenance à l'*umma* et de l'identité ethnique arabe est un processus qui s'est produit aux VIIe-VIIIe siècles[40]. L'*umma*, ou plutôt la création d'une entité politico-religieuse, s'est formée pendant le califat d'Abū Bakr. Ses guerres pour l'unification des tribus de l'Arabie sont présentées par l'historiographie arabe comme un combat contre l'apostasie *(Ridda)*, et les rebelles sont automatiquement considérés comme apostats[41]. Le fait que la primauté politique s'affirme par un marqueur d'identité religieuse explique pourquoi à cette époque les Arabes n'étaient pas prêts à partager leur foi avec les peuples qu'ils avaient conquis[42]. L'appartenance politique allait donc de pair avec une appartenance religieuse[43]. Ainsi, dès l'époque de ʿUmar Ier (634-644), le calife se désigne comme « émir des croyants » *(amīr al-muʾminūn)*. L'appartenance politique ne dépend pas alors des bornes géographiques, mais de la religion de l'individu. Ce qui constitue cette appartenance est la loi islamique qui, contrairement à la loi byzantine, se cristallise en loi religieuse dès le départ[44]. En fait, dans la « Constitution de Médine », le même mot arabe – *dīn* – désigne à la fois la religion et la loi[45].

Quant aux captifs musulmans, la « Constitution de Médine » traite de leur rachat. Les articles 2b-2j répètent, pour chacune des neuf tribus qui constituent l'*umma*, que la rançon des captifs de chaque tribu sera versée selon la coutume et partagée entre les croyants[46]. Le traité définit la communauté des croyants

40 - SULIMAN BASHEAR, *Arabs and others in early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997.

41 - Voir la lettre d'Abū Bakr aux apostats (AL-ṬABARĪ, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* [Annales], I, pp. 1882-1884) et le cas exceptionnel relaté par al-Ṭabarī sur les deux rebelles ʿUyaynah b. Ḥiṣn et Qurrah b. Hubyra, lesquels sont accusés d'apostasie. Le premier répond qu'il n'a jamais été croyant et embrasse l'islamisme, tandis que le second insiste sur le fait qu'il n'a jamais abandonné la foi musulmane (*Ibid.*, I, p. 1896).

42 - PATRICIA CRONE, *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, chap. 8. Ils le font en Syrie pour assimiler la population indigène n'ayant ni identité politique ni identité ethnique – autrement dit quand il n'y a nulle menace politique (PATRICIA CRONE et MICHAEL COOK, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, chap. 9).

43 - P. CRONE et M. COOK, *Hagarism...*, *op. cit.* Pour un résumé voir chap. 12.

44 - Dès les Umayyades, les califes se rattachent à la famille du Prophète. Cela leur confère une légitimité non seulement religieuse, mais aussi politique et juridique (MOSHE SHARON, « The Umayyads as *Ahl Al-Bayt* », *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 14, 1991, pp. 115-152).

45 - Les juifs ont ainsi leur propre *dīn*, que ce texte distingue du *dīn* musulman. Voir R. B. SERJEANT, « The Sunnah Jāmiʿah... », art. cit., pp. 26-27 (2a). Cela explique aussi pourquoi le cas des musulmans qui résident en dehors du monde musulman pose problème (voir *supra*, n. 34).

46 - *Ibid.*, 2b-2j, pp. 16-21, dans la version d'Ibn Isḥāḳ ; par exemple : « Les Banū ʿAuf, comme il est de règle chez eux, se cotiseront pour acquitter le prix du sang et paieront, selon l'usage, la rançon de leur prisonniers en la partageant entre les croyants *(muʾminūn)* » (trad. fr. dans HAMIDULLAH, *Le Prophète de l'Islam...*, *op. cit.*, p. 133, corrigée selon le texte et la traduction donnés par R. Serjeant qui traduit *ḳisṭ* par « fair sharing »).

musulmans en tant qu'entité politique en faisant du rachat tribal des captifs un acte partagé par l'*umma*, autrement dit un acte public. Bien que le rachat des captifs ne soit pas mentionné dans le Coran, on voit qu'il existait comme coutume tribale au VIIe siècle pour être ensuite assumé par l'*umma*, quelle que soit sa définition à l'époque[47]. Les captifs musulmans sont alors considérés comme libres, même en captivité. Al-Masʿūdī affirme que, aux temps des Omeyades, les rachats privés existaient bel et bien[48]. Si les échanges de prisonniers de guerre ne commencèrent qu'au VIIIe siècle, dans les deux camps, arabe et byzantin, le rachat privé précéda le rachat public. Comme le dit al-Masʿūdī : « Il n'y a pas eu au temps des Omeyades de rachat important et connu dont nous puissions faire mention[49]. » La coutume de l'échange des captifs se développa donc en parallèle dans les deux camps. En fait, ni les historiographes grecs ni les historiographes arabes ne précisent qui en prit l'initiative dans le cas des échanges décrits à partir de 769. Nous avons indiqué que ce développement est lié, du côté byzantin, au changement de statut du captif, introduit par les empereurs du VIIIe siècle. Côté arabe, avec l'avènement des Abbassides, la défaite totale de Byzance et la guerre sainte n'étaient plus des objectifs politiques. Après la levée du siège arabe de Constantinople au cours de l'hiver 717-718, sous le règne de Léon III, les Arabes semblent renoncer à leur objectif de conquête complète de Byzance[50]. La priorité est de s'imposer à l'intérieur, et de renforcer l'Empire abbasside. Cette nouvelle situation eut un impact sur les affaires étrangères et notamment sur les relations arabo-byzantines. Le rachat des musulmans capturés à la guerre devint partie intégrante de cette nouvelle diplomatie. Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, le juriste arabe Shaybānī formule le droit des peuples musulman, dit *Siyar*[51]. Son œuvre, sous forme de questions-réponses, règle les affaires entre *dār al-islām* (les territoire de l'islam) et *dār al-ḥarb* (tout autre territoire désigné comme « en guerre » en prêtant une grande attention aux traités de paix et aux captifs[52].

Entre le VIIIe et le Xe siècle, plus de vingt échanges de prisonniers sont mentionnés par les historiens byzantins et arabes. Le nombre des captifs échangés varie de quelques centaines à quelques milliers d'hommes et de femmes. Plusieurs de ces opérations ont été effectuées en Cilicie, sur le pont de la rivière Lamos

47 - Comparer la tribu arabe, une unité basée sur des liens de parenté, à la famille paternelle romaine, toutes deux conservant la notion de liberté de l'individu.

48 - AL-MASʿŪDI, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-ishrāf* (Le Livre de l'avertissement et de la révision), édité par Michael Jan De Goeje, *Biblioteca Geographorum Arabicorum [BGA]*, vol. 8, Leyde, Brill, [1838-1839] 1870-1871, p. 188 (p. 254 dans la traduction de Bernard Carra De Vaux, *Le Livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, Imprimerie nationale, 1896).

49 - *ID.*, cité dans M. CAMPAGNOLO-POTHITOU, « Les échanges de prisonniers... », art. cit., p. 21.

50 - CLIFFORD E. BOSWORTH, « Byzantium and the Arabs: War and peace between two world civilizations », *Journal of Oriental and African studies*, 3-4, 1991-1992, pp. 1-23, réimpr. dans *ID.*, *The Arabs, Byzantium and Iran*, Londres, Variorum, 1996, sur le déclin militaire et politique des Omeyades pendant le règne de Hishām (724-743).

51 - MAJID KHADDURI, *The Islamic law of nations. Shaybānī 's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.

52 - Sur les captifs comme butin voir *Ibid.*, chap. III. Sur les traités de paix, *Ibid.*, chap. V.

et les historiographes arabes racontent comment les prisonniers des deux parties traversaient un à un la rivière[53]. Quand le nombre des prisonniers n'était pas équivalent des deux côtés, on compensait parfois la différence par de l'argent ou des esclaves. Ainsi, en 845, le nombre des prisonniers arabes aux mains des Byzantins était très supérieur à celui des Byzantins captifs des Arabes. Alors, pour assurer la parité, le calife al-Wāṯhiḳ ordonna de racheter les esclaves mamelouks vendus à Bagdad et à Raqqa, et fit sortir lui-même les femmes byzantines de son propre harem[54]. À ces gestes, on doit ajouter les rançons publiques moyennant argent effectuées pour libérer les captifs détenus par le parti adverse. Il faut préciser que ceux-ci n'étaient pas nécessairement des soldats, mais aussi des habitants des régions conquises, hommes et femmes. Il pouvait s'agir de chrétiens résidant dans les territoires arabes. Ainsi, dans l'échange de 855/856, les Arabes récupérèrent jusqu'aux *dhimmī*-s chrétiens capturés par les Byzantins en échange des « sauvages » *(a ʿlādj)*[55], autrement dit des non-Arabes ou des non-musulmans, que Marius Canard traduit par « Barbares ». Maria Campagnolo-Pothitou explique pourtant qu'en dehors de sa signification d'« ânes sauvages » ce mot désigne les renégats[56]. Il est possible que ces captifs aient été des Byzantins convertis à l'islam, puis forcés de retourner à Byzance. Les autorités byzantines et arabes semblent ainsi développer une nouvelle identité politique pour leurs sujets. Toutefois, ce dernier cas montre que cette identité n'était pas irréversible. Se pose donc la question des réfugiés.

Le phénomène des réfugiés n'était pas nouveau sur la scène internationale médiévale. Dans les traités entre Perses et Romains, contrairement à la question des prisonniers de guerre, celle des réfugiés est très développée. Un article particulier leur permet de rentrer dans la contrée d'où ils ont fui[57], ce qui montre à quel point le problème des réfugiés était important, surtout dans les régions frontalières. En fait, les réfugiés étaient considérés comme des déserteurs du point de vue de l'État d'où ils provenaient. Par conséquent, ils pouvaient être châtiés s'ils y retournaient. Ces articles garantissaient leur sécurité tout en assurant à l'État le retour, probablement obligatoire, de ses sujets redevables d'impôts. Lors des guerres arabo-byzantines, la situation des réfugiés prit une forme nouvelle en raison justement du facteur religieux : la désertion était alors suivie d'une conversion. Un

53 - Le premier échange mentionné est celui de 769 relaté par Théophane, AM 6261, (THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, éd. par Carl de Boor, Hildesheim, Leibnitz, [1883-1885] 1963, p. 444). Pour les échanges suivants, cf. *supra*, n. 28.

54 - AL-ṬABARĪ, *Annales*, *op. cit.*, III, p. 1353 ; voir aussi YUSUF RAGIB, « Les esclaves publics aux premiers siècles de l'Islam », *in* H. BRESC (dir.), *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 7-30.

55 - ALEXANDER ALEXANDROVICH VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935, vol. 1, pp. 336-337.

56 - M. CAMPAGNOLO-POTHITOU, « Les échanges de prisonniers... », art. cit., p. 17 et n. 94.

57 - Par exemple dans le traité de 561-562 entre les Romains et les Sassanides (Ménandre le Protecteur, fragment 6.1. *sqq.*, *in* R. C. BLOCKLEY, *The history of Menander the Guardsman. Introductory essay, text, translation and historiographical notes*, Liverpool, Cairns, 1985.

exemple caractéristique est l'épopée de Digénis Akritas[58]. Le père du héros était un émir arabe qui s'éprit d'une captive byzantine issue d'une famille aristocratique. Pour l'épouser, il déserta le camp arabe et se convertit au christianisme. Cette histoire, qui n'est pas unique, est révélatrice de la politique byzantine du Xe siècle. Dans le *De cerimoniis aulae byzantinae*, Constantin VII atteste l'usage des captifs arabes prisonniers de l'État à des fins de peuplement[59]. Selon ce récit, ceux-ci ont la possibilité d'être affranchis s'ils sont prêts à se convertir, à épouser des femmes byzantines et à s'installer dans les territoires byzantins. Les trois actes, la conversion au christianisme, le mariage et la libération, transforment les captifs arabes en sujets byzantins[60]. Ainsi, au Xe siècle, entre dix et douze mille personnes de la tribu des Banū Ḥabīb trouvèrent refuge en territoire byzantin et devinrent chrétiens[61]. Comme l'a noté M. Canard, de tels cas sont avérés aussi côté arabe[62]. Parmi les autres renégats parvenus à de hautes fonctions dans la société arabe, souvent grâce à une carrière militaire, se trouvent Léon de Tripoli et Damien, gouverneur de Tarse[63].

Byzance entre l'islam arabe et les païens des Balkans

Si Byzance usa de la christianisation pour transformer les Arabes, réfugiés ou captifs, en Byzantins libres, il n'en alla pas de même sur le front des Balkans. En fait, les guerres dans les Balkans, qui continuent pendant toute la période considérée, ne procurent pas moins de captifs que celles contre les Arabes : Bulgares, Russes et autres Slaves fournissent quantité de captifs aux Byzantins. De leur côté, ces

58 - ELIZABETH JEFFREYS, *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial versions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
59 - CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De cerimoniis aulae byzantinae*, II, 49 (p. 695). Mais les captifs crétois qui refusent de se convertir sont torturés (*Theophanes Continnatus [Theoph. Cont.]*, V, 61).
60 - Seul le caractère romanesque de l'histoire de Digénis Akritas fait que l'amour de l'émir à l'égard de la jeune Byzantine qu'il avait enlevée est la raison de sa désertion et de sa conversion.
61 - MARIUS CANARD, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazīra et de Syrie*, Paris, PUF, 1953, pp. 737-739.
62 - *ID.*, « Quelques "à-côtés" de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes », *in Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1956, pp. 98-119, réimpr. dans *ID.*, *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, Londres, Variorum, 1973, XV ; *ID.*, « Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle », *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas*, 13, 1949-1950, pp. 51-69, réimpr. dans *ID.*, *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, *op. cit.*, XII ; A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 196-197 ; R. GUEMARA, « La libération et le rachat... », art. cit.
63 - *Theoph. Cont.*, VI, 20. Léon de Tripoli est appelé Rasīḳ al-Wardāmī dans les sources arabes. Il est aussi surnommé Ghulām Zurāfā. Alexander Vasiliev pense que ce surnom indique que Léon avait d'abord été l'esclave d'un nommé Zurāfa (A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, *op. cit.*, vol. 2/1, p. 163 et n. 2). Pour Damien (*Damyāna* en arabe), voir *Ibid.*, vol. II/1, p. 212 *sqq.*

derniers se sont souvent trouvés en captivité. Toutefois, contrairement à ce qui se passe sur la scène orientale, des échanges de prisonniers ne sont ici quasiment jamais mentionnés entre les Byzantins et leur adversaires. Un seul document témoigne d'un échange effectué en 816 entre les Byzantins et les Bulgares : une inscription grecque, aujourd'hui conservée au musée archéologique de Sofia[64]. Cet échange, postérieur aux premiers qui s'étaient déroulés entre les Arabes et les Byzantins, demeure un cas isolé. Bien que ceux-ci demandent parfois la restitution des leurs par la voie diplomatique, l'échange ne se faisait pas contre des prisonniers ou de l'argent[65]. Contrairement au sort réservé aux captifs arabes (ou des territoires arabes), les Byzantins ne conservaient pas leurs prisonniers slaves ou bulgares en vue d'un futur échange ; ils étaient parfois employés à des fins militaires. Ainsi Justinien II établit-il des captifs slaves en Asie Mineure comme soldats[66]. Toutefois, la plupart des Slaves capturés étaient réduits en esclavage, comme l'attestent l'hagiographie, l'historiographie et les sources juridiques[67]. Bulgares, Serbes ou Russes étaient vendus comme esclaves dans l'Empire byzantin, et le nom qui leur était assigné est celui de « Scythes »[68].

Ainsi, la politique byzantine dans les Balkans est différente de celle qui était pratiquée à l'égard des Arabes. Dans ce dernier cas, la conversion est l'acte qui transforme les captifs ou les réfugiés en Byzantins libres, tandis que, pour les captifs slaves, l'acquisition d'une « nationalité » byzantine par la conversion du mariage et la libération n'est pas attestée. En fait, leur conversion ne les rendait pas libres, mais les gardait esclaves[69]. Cette divergence dans l'attitude de Byzance

64 - VESELIN BEŠEVILIEV, *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1963, suivant A. KOLIA-DERMITZAKI, « Some remarks... », art. cit., p. 607, n. 98. Cette inscription mentionne spécifiquement un échange de prisonniers « âme contre âme » *(psuhin anti psuhis)*.

65 - A. KOLIA-DERMITZAKI, « Some remarks... », art. cit., pp. 606-612 : voir la description de la mission de Léon Choerosphaktès, envoyé par Léon VI aux Bulgares pour qu'ils relâchent leurs prisonniers byzantins, et les nombreuses lettres adressées à Syméon (LÉON CHOEROSPHACTÈS, *Correspondance*, éd. par Georgios T. Kolias, *Léon Choerosphactès, magistre, proconsul et patrice*, Athènes, Verlag der « Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher », 1939, I *sqq.*) ; Michael McCormick montre d'après les *Vies* slavonnes des frères Constantin-Cyril et Méthode que les saints restituent à deux reprises des Byzantins capturés par les Russes et les Slaves (MICHAEL MCCORMICK, *Origins of the European economy. Communications and commerce, A. D. 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 188 et 190).

66 - NIKEPHOROS [patriarche de Constantinople], *Short history*, § 38, éd. par Cyril Mango, Washington, Dumbarton Oaks, 1990, p. 92. Il s'agit là d'une politique qui remonte à l'Antiquité tardive ; voir aussi le cas des captifs perses que Bélisaire envoya en Italie (PROCOPE, *De bello persico*, II, 19).

67 - YOUVAL ROTMAN, *Les esclaves et l'esclavage, VIe-XIe siècles. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, chap. 2 et 4.

68 - Sur le sens géographique, culturel et politico-historique plutôt qu'ethnique de ce terme, voir ÉVELYNE PATLAGEAN, « Nommer les Russes en grec, 1081-1294 », *in* S. W. SWIERKOSZ-LENART (dir.), *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1992, pp. 123-141.

69 - Y. ROTMAN, *Les esclaves et l'esclavage...*, *op. cit.*, chap. 4. 2.

à l'égard de ses deux adversaires tient à une différence entre Slaves et Arabes eux-mêmes. L'assimilation des identités politique et religieuse que les Arabes instituent aux VII[e]-VIII[e] siècles fait que pour changer l'une, on devait changer l'autre. Autrement dit, alors que la conversion des païens était chose aisée – l'Église byzantine ayant de surcroît beaucoup d'expérience dans ce domaine –, pour convertir un Arabe il fallait lui proposer plus qu'une vérité religieuse qu'il connaissait déjà : il fallait lui offrir un statut d'homme libre. Ce sont ces deux actes qui faisaient de lui un Byzantin.

Byzance ne traitait donc pas de la même manière les prisonniers de guerre arabes et slaves. Les premiers étaient soit gardés pour un échange, soit convertis et affranchis, non les seconds. Cette politique répondait aussi au traitement des captifs byzantins par l'ennemi. Et c'est ici que l'on perçoit une grande différence dans le comportement des Arabes, comparés aux autres adversaires politiques de Byzance, les premiers étant prêts à convertir leurs prisonniers à leur foi. Les Byzantins étaient donc confrontés pour la première fois à un rival politique qui menaçait non seulement de conquérir des territoires, mais aussi de convertir les captifs et les réfugiés. Certes, il ne s'agissait pas de les transformer en Arabes : ils devenaient esclaves ou étaient libérés mais, dans les deux cas, ils s'intégraient à la société arabe tout en étant socialement inférieurs. Selon l'institution arabe dite *walā'*, l'acte de conversion nécessite la participation d'un musulman, qui reçoit le converti dans la communauté des croyants[70]. Ce processus intègre automatiquement le converti dans l'*umma*, tout en le plaçant dans un rapport de dépendance sociale à l'égard de la personne qui le convertit. Du point de vue de Byzance, dont le marqueur d'identité est la religion chrétienne, cela signifie que pour garder en captivité leur qualité de Byzantin, les captifs devaient aussi garder leur religion chrétienne. Dans l'échange de 855/856, par exemple, Byzance récupéra notamment des Byzantins convertis à l'islam, qui durent peut-être revenir à l'Empire contre leur gré[71]. De plus, Byzance rendait aussi ses prisonniers arabes en échange de reliques et d'icônes chrétiennes. Ces actes la présentaient comme protectrice de la foi chrétienne vis-à-vis de ses adversaires politiques, mais aussi de ses propres habitants[72]. Quant au captif, reconnaître qu'il restait Byzantin était lié au fait qu'il

70 - PATRICIA CRONE, *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, chap. 3.

71 - Cf. *supra*, n. 55 et 56.

72 - L'exemple le plus connu est celui de la Sainte Face, le mandylion. En 942/943, les Byzantins proposent d'échanger leurs prisonniers arabes pour récupérer cette icône, qui se trouvait dans l'église d'Édesse : *Histoire de Yahia ibn Said d'Antioche*, dans *Patrologia orientalis*, t. XVIII, fasc. 5, p. 730 ; THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia, op. cit.*, AM 6118, p. 327 ; ÉVELYNE PATLAGEAN, « L'entrée de la Sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944 », *in La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Rome, École française de Rome, 1995, pp. 21-35, réimpr. dans *ID.*, *Figures du pouvoir à Byzance (IX[e]-XII[e] siècle)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medievo, 2001, pp. 37-52 ; AVERIL CAMERON, « The mandylion and Byzantine iconoclasm », *in* L. H. KESSLER et G. WOLF (dir.), *The Holy face and the paradox of representation*, *Villa Spelman Colloquia*, 6, Bologne, Nuova Alfa, 1998, pp. 33-54.

demeurât chrétien. Son rachat était donc essentiel, ce qui n'est pas le cas pour les prisonniers des Bulgares ou des Slaves, surtout après la christianisation de ces peuples.

Il faut ici prêter attention à la terminologie. Tandis que l'on peut utiliser les termes « Arabes », « Slaves », « Bulgares », pour désigner un groupe ethnique, on ne trouve pas de désignation équivalente pour les Byzantins. Celui de « Romains », par lequel les Byzantins se nommaient, désigne une entité politique. Et celui de « Grecs » n'avait pas de valeur ethnique à cette époque[73]. Ainsi, tandis que les voisins de Byzance se constituaient politiquement en groupes ethniques, Byzance conservait les structures de l'Empire romain tardif. Pour développer un marqueur d'identité, elle eut recours à la religion, phénomène déjà sensible aux IVe-VIe siècles. Dans le discours de Chosroes cité par Ménandre le Protecteur, l'envoyé du roi sassanide explique que les Byzantins ne peuvent pas mener une guerre à l'intérieur de son Empire parce qu'ils y trouveraient une population chrétienne qu'ils ne sauraient combattre[74]. Pour autant, la présence d'une population chrétienne dans l'Empire sassanide n'a pas empêché les attaques des Byzantins. Or, quand Bélisaire captura la ville perse de Sisauranon, en 541, il relâcha tous les habitants qui étaient chrétiens et auparavant « Romains » (« Christianoi te kai Rômaioi to anekathen »), mais envoya les « Perses » à Constantinople[75]. Les Byzantins étaient perçus ici comme des chrétiens, tandis que les Perses étaient les non-chrétiens, ce qui reflète au VIe siècle un point de vue uniquement byzantin.

Le cas de la population chrétienne de l'Empire sassanide est très significatif. Sebastian Brock montre que même si elle connut des persécutions, elle n'était pas perçue par les autorités sassanides comme ennemie[76]. De plus, les empereurs byzantins ne développèrent pas une stratégie politique ou religieuse pour intégrer cette population à l'Empire. Le marqueur identitaire de l'individu l'attache ainsi à sa communauté religieuse et non à une entité politique. Ce fait explique aussi pourquoi le rachat des captifs était alors mené par les chefs des communautés religieuses et non par le pouvoir public. Autrement dit, la citoyenneté romaine, qui perdit son sens aux IIIe-IVe siècles, ne fut pas remplacée par une identité qui définirait le rapport entre l'individu et son État. Si les Byzantins s'identifiaient comme chrétiens – le christianisme devenu religion de l'État –, cela ne fit pas de tous les chrétiens des Byzantins. Comme le montre S. Brock, l'identité religieuse ne fut pas le support d'une identité « nationale ». Elle devint une identité politique avec l'arrivée des Arabes.

73 - Contrairement à l'époque moderne. Voir aussi SUZANNE SAÏD (dir.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*, Leyde, E. J. Brill, 1991.

74 - MÉNANDRE LE PROTECTEUR, fragment 16.1 (publié dans R. C. BLOCKLEY, *The history of Menander…*, *op. cit.*, p. 153).

75 - PROCOPE, *De bello persico*, II, 19.

76 - SEBASTIAN P. BROCK, « Christians in the Sasanian empire: A case of divided loyalties », *in* S. MEWS (dir.), *Religion and national identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical history society*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 1-19.

Peut-on avancer l'idée opposée, à savoir que les Arabes développèrent une identité religieuse pour marquer une identité politique indépendante face aux Byzantins chrétiens et aux Sassanides zoroastriens ? Mais, aux VIe-VIIe siècles, ni le christianisme ni le zoroastrisme ne constituent une identité politique[77]. En tout état de cause, l'avènement des Arabes introduisit une innovation sur la scène politique médiévale. Ils réussirent, dans les premiers siècles de leur existence, à créer à la fois une religion et une entité politique, et à leur attacher une identité ethnique. Leur messianisme s'ajoutait ainsi à leur attachement à Abraham en tant que peuple[78]. C'est exactement ce que nous entendons par l'islam arabe. Malgré la diversité religieuse, politique et ethnique existant à l'intérieur du monde arabe, vu de Byzance – et pas seulement de Byzance – tous les Arabes étaient musulmans et tous les musulmans étaient Arabes[79]. Contrairement à l'Empire sassanide, les Arabes étaient perçus non seulement comme l'ennemi de Byzance, mais aussi comme celui du christianisme.

Par ailleurs, la conquête arabe a privé Byzance de toutes ses provinces où la majorité des chrétiens restait opposée au credo du concile de Chalcédoine de 451. Si, avant le VIIe siècle, la notion d'une unité religieuse chrétienne n'existait pas, même à l'intérieur de l'Empire, la conquête arabe entraîna paradoxalement une unification de l'Église et de l'État byzantins. Byzance pouvait se présenter désormais non seulement comme État chrétien, mais comme État d'une foi chrétienne unique. La crise iconoclaste, en tant que combat entre l'autorité religieuse de l'État et celle de l'Église, changea le rapport interne entre État, religion et Église. Son achèvement amena une harmonisation de ces deux autorités religieuses. À l'issue de cette crise, Byzance commença à utiliser son image d'État chrétien dans sa politique balkanique. La conversion au christianisme s'avéra dans ce cas un instrument politique dont l'Église byzantine fut le médium. Byzance insista sur l'obédience au patriarcat de Constantinople des peuples convertis, ce qui n'était pas le cas pendant l'Antiquité tardive[80]. La dépendance religieuse se traduisit aussi par une soumission politique qui permit à Byzance d'organiser son « commonwealth », selon le mot de Dimitri Obolenski. Or, cette soumission politique que Byzance envisagea n'alla pas sans résistance, comme celle des rois bulgares, Syméon puis Boris II et Samuel, qui menaient alors un combat militaire[81].

77 - S. P. BROCK, « Christians in the Sasanian empire... », art. cit.

78 - P. CRONE et M. COOK, *Hagarism...*, *op. cit.*, chap. 1-5.

79 - On peut alors dire que les Arabes réussirent dans leur programme idéologique. Sur la fondation de l'Islam sous la forme d'un seul État, voir FRED M. DONNER, « The formation of the Islamic state », *Journal of the American Oriental society*, 106, 1986, pp. 283-296.

80 - Sur les relations politiques et religieuses de Byzance dans les Balkans aux VIIIe-IXe siècles, voir DIMITRI OBOLENSKY, *The Byzantine commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1971, chap. 3 ; ROBERT BROWNING, *Byzantium and Bulgaria. A comparative study across the Early Medieval frontier*, Londres, Temple Smith, 1975.

81 - Sur un autre cas de soumission politique à l'empereur byzantin au Xe siècle, celui des Serbes, voir la description de Constantin VII (CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando imperio*, 32).

À ce sujet, il est intéressant d'examiner les traités du Xe siècle entre les Byzantins et les Russes. Ceux de 911, 914 et 944 sont rapportés en détails par la *Chronique Laurentienne* (chronique dite de Nestor)[82]. Tous trois sont signés à une époque où la christianisation de la Russie n'était pas encore achevée. Photios, patriarche de Constantinople (858-867 et 877-886) agit déjà au IXe siècle pour la christianisation des Russes, une politique qui ne porta ses fruits qu'au siècle suivant : en 957, la princesse russe Olga fait son voyage à Constantinople, et 988 est la date officielle de la christianisation de Vladimir[83]. Les trois traités du Xe siècle, révélateurs de l'émergence d'un pacte politique, témoignent d'une christianisation graduelle qui alla de pair, la conversion au christianisme étant au cœur de l'influence culturelle de l'Empire byzantin sur ses voisins dans les Balkans et en Europe de l'Est[84]. Toutefois, le fait qu'une telle influence ne se développa pas avant le IXe siècle est significatif, même si l'évangélisation des païens est antérieure. Il est vrai aussi que, dans les Balkans, Byzance se trouve en compétition avec l'Occident latin[85]. Ceci dit, Byzance développe cette politique après que sa religion fut devenue le marqueur de son identité politique sur son front oriental. Byzance joua dès lors le même jeu face à l'islam arabe et à l'Occident latin. Désormais, pour prétendre à la qualité d'empire, il lui fallait avoir le monopole d'une religion : c'est grâce au développement du christianisme orthodoxe que Byzance réussit à s'établir comme empire médiéval. Le fait que le patriarche remplisse à Byzance une fonction d'État fut utilisé alors par les empereurs afin que la soumission religieuse des peuples convertis s'accompagnât aussi d'une soumission politique.

Que Byzance ait cherché à être le représentant politique du christianisme sur la scène géopolitique s'exprime dans les traités passés avec les Arabes et les Russes[86]. Ainsi en est-il dans le traité d'Alep de 969, dont aucune version grecque n'a malheureusement survécu. Ce traité est conclu après la victoire de Nicéphore II Phocas (963-969) qui reconquiert pour l'Empire byzantin la Crète, le sud de l'Asie Mineure, Chypre et le nord de la Syrie. La version arabe est rapportée par Ibn al-ʿAdīm[87]. Les clauses établissent la primauté byzantine dans les régions

82 - IRÈNE SORLIN, « Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 2, 3, 1961, pp. 313-360, 2, 4, 1961 et pp. 447-475.
83 - ANDRZEJ POPPE, « The political background to the baptism of Rus'. Byzantine-Russian relations between 986-989 », *Dumbarton Oaks Papers*, 30, 1976, pp. 197-244 ; CONSTANTIN ZUCKERMAN, « Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople », *Travaux et Mémoires*, 13, 2000, pp. 647-672.
84 - Voir aussi HÉLÈNE AHRWEILER, « Les relations entre les Byzantins et les Russes au IXe siècle », *Bulletin d'information et de coordination de l'Association internationale des études byzantines*, 5, 1971, pp. 44-70, réimpr. dans *ID.*, *Byzance. Les pays et les territoires*, Londres, Variorum, 1976, VII.
85 - D. OBOLENSKY, *The Byzantine commonwealth...*, *op. cit.*, pp. 86-96.
86 - Contrairement à ce qui se passe dans les Balkans, où l'arrivée du christianisme occidental menace la primauté religieuse byzantine, surtout dans le cas des Bulgares dont le roi, Boris II, oscille entre les deux Églises.
87 - IBN AL-ʿADĪM, *Zubdat al-ḥalab fī taʾrīkh Ḥalab*, édité par S. Dahhān, Damas, Institut français de Damas, 1951, vol. 1, pp. 163-169. Traduction française donnée par M. CANARD,

concernées, liée à une soumission politique et militaire de l'« émir des musulmans ». Elles traitent entre autres « des chrétiens » *(naṣārā)*, les habitants chrétiens des régions arabes. Le traité interdit de lever une taxe de capitation sur eux mais autorise des prélèvements sur la propriété foncière[88]. Les Byzantins sont désignés par le mot *rūm*, tandis que les Arabes sont appelés « les musulmans ». Dans les traités russo-byzantins du Xe siècle, en revanche, les Byzantins sont désignés comme Grecs et chrétiens alternativement par les Russes, baptisés ou non, comme dans le traité de 941. En outre, ces accords révèlent un vrai pacte international. Les Russes doivent fournir une aide militaire aux Byzantins et, en échange, ils reçoivent des privilèges commerciaux – par exemple, le droit de commercer librement sur les marchés byzantins[89]. De plus, des articles spécifiques traitent de ceux qui transgressent la loi (meurtriers ou voleurs), qui ne peuvent plus trouver refuge dans le camp adverse[90]. De même, chaque partie s'engage à racheter des habitants du camp adverse qui se trouvent captifs ou esclaves dans un troisième pays[91]. Cet article est lié à l'usage nouveau du rachat des captifs. Ce qui est en passe de devenir une responsabilité de Byzance devient aussi un devoir pour ses alliés. Le traité d'Alep n'a pas mis un terme à la période de conflits entre les Byzantins et les Arabes. De même, les traités avec les Russes n'ont pas davantage empêché ces derniers d'envahir les territoires byzantins. Cependant, ils laissent entendre que Byzance a réussi à se donner une nouvelle identité à la fois politique et religieuse vis-à-vis du monde qui l'environne. Il n'en est que plus étonnant de voir que les échanges des prisonniers de guerre s'arrêtent justement à ce siècle.

L'image de soi des Byzantins face aux Arabes

La guerre entre les Arabes et les Byzantins prit une autre forme aux IXe-Xe siècles quand la piraterie s'imposa plus que jamais en Méditerranée orientale, comme le montrent les sources littéraires, notamment l'historiographie et l'hagiographie. Les razzias perturbèrent la population byzantine du littoral, surtout à partir de 826, date à laquelle des forces arabes réussirent à occuper la Crète, qui devint ensuite une base de la piraterie contre les Byzantins jusqu'en 963-969, quand Nicéphore II Phocas reprit l'île[92]. Cependant, les forces arabes expulsées d'Espagne qui occupèrent la Crète paraissent indépendantes de celles d'Égypte, de Syrie et d'Afrique[93]. Leur stratégie le démontre : le but n'était pas de conquérir le monde byzantin

Histoire de la dynastie…, *op. cit.*, pp. 831-835, et version latine dans *Ex Camaleddini annalibus Halemensibus* (dans *Excerpta ex historiis Arabum*, III).

88 - Cinquième clause (*Ibid.*, p. 165).

89 - I. Sorlin, « Les traités de Byzance… », art. cit., pp. 330, 348-349 et 448-449.

90 - *Ibid.*, pp. 333-334.

91 - *Ibid.*, p. 335.

92 - Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les Institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles*, Paris, PUF, 1966, p. 93 *sqq.*

93 - Vassilios Christides, *The conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*, Athènes, Akadêmia Athênôn, 1984, p. 81 *sqq.*

avec Constantinople comme objectif final, mais précisément d'enlever des ressortissants byzantins pour leur valeur marchande. Ainsi l'esclavage devint-il, aux IXe-Xe siècles, un des faits les plus marquants sur la scène méditerranéenne arabo-byzantine, et le souci majeur des Byzantins. Il n'eut pas pour seuls acteurs les Arabes de Crète: le sac de Thessalonique, en 904, fut commis par une force égyptienne[94].

Le fait que la guerre changea de forme et que les raids pirates, menés dans un but privé, remplacèrent les attaques militaires agit aussi sur le destin des captifs byzantins. Il est alors beaucoup plus difficile de retrouver la trace des Byzantins enlevés puis vendus comme esclaves dans les pays arabes, surtout parce que ces razzias apparaissent indépendantes des autorités arabes[95]. C'est ainsi qu'à partir du Xe siècle la forme du rachat privé se répandit et remplaça les échanges publics. Dans l'*Éloge de Nicolas de Myre* par Méthode, l'auteur raconte l'attaque de Lesbos par les Arabes de Crète. Ceux-ci capturent un prêtre de Mytilène et ses trois disciples; Nicolas se rend alors en Crète et les libère[96]. Une autre source de la vie du même saint – *Trois miracles de Nicolas de Myre* – relate comment le fils d'un paysan fut capturé par les Arabes de Crète; le saint le rendit à son père[97]. De même, dans les *Récits édifiants* de Paul de Monembasie et la *Vie de Nil de Rossano*, un évêque, un métropolite ou un moine partent dans les pays arabes à la recherche des personnes capturées – qui sont dans tous ces cas sous leur responsabilité spirituelle – afin de les racheter[98]. Un autre exemple caractéristique est celui d'une veuve qui vendit au monastère d'Iviron un terrain pour 15 *nomismata* afin de racheter son fils capturé par les Arabes[99]. Le rachat se présente ici en tant que recours individuel; il s'accorde avec l'objectif commercial des pirates et diffère des échanges organisés par le pouvoir impérial. La question se pose alors de savoir comment ces personnes purent entrer dans les territoires arabes sans risquer de devenir eux-mêmes captifs. La réponse se trouve dans la logique politique du *ius gentium* musulman, les

94 - Le sac de Thessalonique est décrit par IOANNES CAMENIATES, *De expugnatione Thessalonicae* (surtout 35 *sqq.*); A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, *op. cit.*, vol. 2/1, p. 166 *sqq.*; V. CHRISTIDES, *The conquest of Crete...*, *op. cit.*, pp. 159-161.

95 - Voir par exemple le cas des Juifs enlevés par des pirates arabes et mis en vente. Les autorités de la ville (probablement Alexandrie) annulèrent alors la vente et donnèrent un délai à la communauté juive locale pour réunir le montant de la rançon. Le cas est relaté dans une lettre conservée à la Geniza du Caire (JACOB MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid caliphs*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1920, supp. 2, pp. 363-365).

96 - METHODIOS, *Éloge de Nicolas de Myre*, 42-43, publié dans GUSTAV ANRICH, *Hagios Nikolaos der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Berlin, Teubner, 1913, pp. 151-182.

97 - *Trois miracles de Nicolas de Myre*, 8 *sqq.*, GUSTAV ANRICH, *Hagios Nikolaos...*, *op. cit.*, pp. 183-197. Ces scènes qui concernent des actes de piraterie commis par des Arabes de Crète aident à dater ces récits (ALEXANDER KAZHDAN, « Hagiographical notes », *Byzantion*, 4, 1984, pp. 176-181).

98 - *Vie de Nil de Rossano*, 68-69, éd. par Germano P. Giovanelli, Grottaferrata, 1972; *Récits de Paul de Monembasie*, 8, édité dans JOHN WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris, Éditions du CNRS, 1987.

99 - *Actes d'Iviron*, éd. par Jacques Lefort, Nicolas Oikonomidès et Denise Papachryssanthou, Paris, Lethielleux, 1985, vol. 1, doc. 16 (1010).

Siyar. Les razzias des Arabes étaient légitimement exercées dans les territoires de l'ennemi, désignés comme *dār al-harb* (territoires « en guerre »). Cependant, un habitant de ces territoires pouvait entrer dans le *dār al-islām* (les territoires de l'islam) sous l'*amān*, un sauf-conduit qu'il pouvait obtenir d'un musulman[100].

Dans les sources hagiographiques byzantines, la piraterie arabe est la seule qui soit signalée. Pourtant, des razzias organisées par les Byzantins existaient bel et bien. Ainsi, la marine byzantine lança des raids en Syrie, en Palestine et même en Égypte. Ibn Ḥawḳal relate, dans sa description de la Méditerranée, que « à notre époque, les Byzantins se sont acharnés à tenter des descentes sur le littoral de la Syrie et les plages de l'Égypte. Ils pourchassent les navires des riverains sur toutes les côtes et les capturent partout. Aucun secours, aucune aide n'est procurée aux musulmans, et personne n'en a cure[101] ». L'objectif des assauts byzantins, exactement comme celui des Arabes, était le rapt des civils, ensuite amenés à Constantinople où ils étaient vendus, ou gardés dans l'attente d'un échange. La description à la première personne de Hārūn ibn Yaḥyā, qui raconte comment il est arrivé à la cour byzantine en tant que captif enlevé à Ascalon, témoigne de cette pratique[102]. Bien que ce type de récit laisse entendre que les captifs de guerre parvenaient jusqu'à la cour du calife ou à celle de l'empereur, tel n'était pas toujours le cas. Al-Muḳaddasī décrit comment, au Xe siècle, les navires byzantins amenaient en Palestine des prisonniers arabes qui étaient ensuite échangés ou rachetés. Il nomme les postes *(ribāt)* où se déroulèrent de tels échanges : Gaza, Mimas, Ascalon, le port de Mahuz Ashdod, Mahuz Yubna, Jaffa et Arsuf (l'ancienne Apollonia)[103]. Dans le miracle du dragon de saint Théodore Tiron, celui-ci est le chef d'une expédition militaire dont le but est d'enlever des ressortissants arabes et de les

100 - M. Khadduri, *The Islamic law of nations..., op. cit.*, pp. 17-18, dans les *Siyar* de Shaybāni, *Ibid.*, chap. vi. C'est probablement pour cette raison que Nil de Rossano s'oppose au voyage du métropolite calabrais en Afrique pour racheter des captifs (*Vie de Nil de Rossano, op. cit.*, 68-69).

101 - Ibn Ḥawḳ al, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* (Configuration de la Terre), éd. par Michael Jan De Goeje, *BGA*, vol. 2, p. 205 (ici dans la traduction française de Johannes Hendrick Kramers et Gaston Wiet, Beyrouth, Dār Maktabat al-Yaḥāh, 1964, vol. 1, p. 19).

102 - *Sylloge tacticorum quae olim « inedita Leonis Tactica » dicebatur*, édité par Alphonse Dain, Paris, Les Belles Lettres, 1935, § 50 (en suivant A. Kolia-Dermitzaki, « Some remarks... », art. cit., pp. 585-586) ; Hārūn ibn Yaḥyā raconte l'histoire de sa captivité (entre 880-890 ou entre 912-913) dans un passage cité dans le *Kitāb al-Aʿlāḳ al-nafī sa* d'Ibn Rusta, éd. par Michael Jan De Goeje, *BGA*, vol. 7, p. 119 *sqq.* La traduction du passage décrivant Constantinople est donnée dans A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes, op. cit.*, vol. 2/2, pp. 382-394. La description la plus connue est celle du poète Abū Firās. Ses *Rūmiyyāt* (Poèmes byzantins) furent composés pendant son emprisonnement à Constantinople entre 962-966. Voir aussi Liliana Simeonova, « In the depths of tenth-century Byzantine ceremonial: The treatment of Arab prisoners of war at imperial banquets », *Byzantine and Modern Greek studies*, 22, 1998, pp. 75-104), qui souligne que seuls les prisonniers illustres bénéficiaient d'un tel traitement.

103 - Al-Muḳaddasī, *Aḥsan al-taḳāsīm fī maʿrifat al-aḳālīm* (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces), traduction partielle annotée par André Miquel, Damas, Institut français d'études arabes, 1963, pp. 209-210.

amener à l'empereur[104]. Théodore arrive en Syrie où il capture quarante hommes, quatre-vingts femmes et cent enfants. Au retour, les hommes sont jetés en prison et les femmes réduites en esclavage. La mention de telles razzias fait figure d'exception[105]. Mais pourquoi les sources byzantines font-elles silence sur leurs razzias ? Cette question s'éclaircit à l'examen de l'image nouvelle du Byzantin capturé par les pirates.

Des rapts fréquents découle en effet un nouveau type de sainteté. Théoctiste de Lesbos, par exemple, dont la *Vie* date du début du Xe siècle, fut capturée par les Arabes de Crète, mais réussit à s'échapper lors d'une escale à Paros[106]. Sa sainteté est surtout due à son enlèvement, comme celle de Joseph l'Hymnographe, dont la *Vie* (fin du IXe siècle) décrit la captivité et l'emprisonnement en Crète, où il devint le chef spirituel des captifs chrétiens[107]. Dans ces cas, la sainteté est liée soit à l'évasion, soit à la capture par les Arabes. Or, les deux motifs, la souffrance comme destin et les malheurs causés par les infidèles musulmans, se mêlent. Ainsi, dans la *Vie d'Élie le Jeune*, la vocation de celui-ci se manifeste à travers ses enlèvements par les infidèles, la perte de sa liberté, sa vente comme esclave, qui l'amèneront à remplir le rôle de missionnaire dans les pays musulmans[108]. Ce thème du chrétien dévoué en pays arabe que développent les hagiographes a une finalité morale. Un des dangers pour les Byzantins était non seulement le rapt de leurs habitants libres, mais aussi leur conversion à l'islam. Ainsi, Nikon Métanoeite (*i.e.* « Repentez-vous ») fit une expédition en Crète pour ramener des renégats à la foi chrétienne[109]. Les hagiographes fournissent aux Byzantins chrétiens capturés un modèle exemplaire destiné à les convaincre que leur malheur, notamment leur état imprévu d'esclavage, a un but spirituel. L'exemple des saints pouvait les aider à résister à la conversion à l'islam. Ainsi la sainteté s'adapte-t-elle à la situation extrêmement difficile de cette population byzantine. En outre, les auteurs byzantins, historiographes et hagiographes, ne distinguent pas entre les razzias menées par une armée et celles que lancent les pirates dans un but privé. Dans les deux cas, les agresseurs sont des Arabes, désignés comme « Arabes », « Sarrasins » ou « Agarènes ». Les victimes des assauts arabes, politiques ou privés, sont présentés par les Byzantins comme des chrétiens victimes des Arabes, sous la menace de l'islam.

104 - Miracle édité dans *Acta Sanctorum*, vol. 4, Bruxelles, Société des Bollandistes, pp. 46-48, § 2.

105 - Voir les conseils militaires pour combattre les razzias dans *Le Traité sur la guérilla* (De velitatione) *de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, éd. par Gilbert Dagron et Haralambie Mihaescu, Paris, CNRS Éditions, 1986, pp. 47-49, 57-73 et 107 (*Three Byzantine military treatises*, éd. par George Denis, Washington, Dumbarton Oaks, 1985, pp. 160-162, 168-182 et 214).

106 - *Vie de sainte Théoctiste de Lesbos*, dans *Acta Sanctorum*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 224-233, § 15.

107 - *Vie de Joseph l'Hymnographe*, § 6 *sqq.*, *in* Athanasios Papadoloulos-Keameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia*, vol. 2, Saint-Pétersbourg, 1901, pp. 1-14.

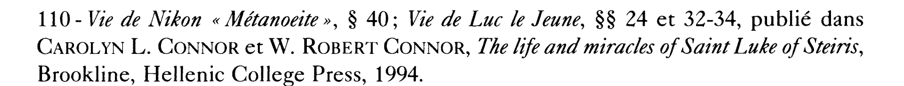
108 - *Vie d'Élie le Jeune*, § 4 *sqq.*, publié dans Giuseppe Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, Palerme, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1962.

109 - *Vie de Nikon « Métanoeite »*, § 20, publié dans Denis F. Sullivan, *The life of St. Nikon*, Brookline, Hellenic College Press, 1987.

Sur l'autre front, les Byzantins affrontaient la même menace de razzias exercées cette fois par des forces bulgares ou slaves qui pillaient les régions de Byzance dans les Balkans[110]. Mais là, les Byzantins ne se présentent pas comme les seules victimes et ils ne font pas de leurs malheurs politiques un signe divin, comme sur le front arabe. L'hagiographie du temps, dans les contrées méditerranéennes, montre précisément qu'être victime en raison de son appartenance religieuse est moralement rémunérateur. Cette image de soi procède d'une présentation politique.

La transformation du monde antique en monde médiéval apporte une dimension nouvelle aux définitions de la communauté et de l'individu. La pierre angulaire de cette évolution est le facteur religieux, qui devient un élément politique. Exemplaire est le cas des captifs – prisonniers de guerre, soldats ou habitants civils – rachetés, échangés et rendus à leur État d'origine, ou réfugiés chez l'ennemi. Dans tous ces cas, le nouveau concept de la communauté change la manière dont ils sont perçus et traités. Ce changement débute au IVe siècle. D'abord, l'individu acquiert une identité religieuse qui le fait membre d'une communauté. Ensuite, la communauté religieuse devient responsable de ses membres. Cette responsabilité perdure même en captivité et ne dépend pas de bornes géographiques. Quand la communauté religieuse est identifiée à l'État et que l'adversaire politique est aussi, et pour la première fois, le rival religieux, l'État se considère comme responsable de la religion et de la liberté de ses sujets. C'est ce qui se produit avec la fondation de l'État arabe. Cette confrontation avec l'Islam obligea Byzance à faire du christianisme son marqueur d'identité. Elle en usa alors davantage sur la scène européenne, pour s'y imposer comme Empire. L'identité religieuse byzantine relevait d'une stratégie politique. Les changements sur la scène médiévale montrent ainsi que même une communauté aussi bien définie politiquement que Byzance en avait besoin.

Youval Rotman
Yale University



110 - *Vie de Nikon « Métanoeite »*, § 40 ; *Vie de Luc le Jeune*, §§ 24 et 32-34, publié dans CAROLYN L. CONNOR et W. ROBERT CONNOR, *The life and miracles of Saint Luke of Steiris*, Brookline, Hellenic College Press, 1994.